

והר"מ לא ס"ל לדרשת רש"י לא תיעשו דמשמע אפילו גרמא, ממילא ניד"ד שהוא גרמא אינו אסור כלל לדידהו, ואי גם מודו לרש"י בעיקר הדרשא עכ"פ דרשא זו הרי אינה אלא לאיסור אלא באדם גרידא, ובהמה אינו אלא מדין גזירה אטו אדם, וכיון שכנ"ל גם באדם אינו אסור אלא מסי, בבהמה אינו אלא סי' דרבנן שהוא מותר.

ובדברינו אלה תתישב כונת הגהת הרמ"א (שם סי' ה סי"ג) שכי': מותר ליטול כרובלותו של תרנגול אע"ג שמסתיר עיניו, וכל כיו"ב דלא עביד כלום באברי הזרע עכ"ל.

ודבריו תמוהים כפי שכבר העיר עליהם הגר"א זצ"ל: ל"ד אלא משום שאינו מסרס כלל אלא מונעו מתשמיש כמ"ש וכו', עכ"ל. וכונתו למה שדחו בגמרא שאין בתרנגול משום סירוס כלל שאינו מסתיר כלל רק נמנע מלשמש. וא"כ דברי הרמ"א תמוהים.

אכן לפי הני"ל נראה שכונת הרמ"א לחלק בין כוס של עיקרין שאמנם אינו עושה בידים מעשה באברי הזרע, אבל עצם השתיה נחשבת מעשה, ולפי דחית הגמרא נשאר הדבר בספק, אי בעינן המעשה באברי הזרע דוקא. אכן בגונא שאין במעשהו בכלל משום השחתת איברין אלא משום הפרעת פעולתם, אז זה דומה לנטילת הכרובלות, שא"כ אלא גרמא, ובהמה הוא מותר גם לדעת רש"י וכנ"ל.

ודקדק הרמ"א ולא כי בלשונו שאינו נוגע באיברי הזרע כלשון הרשב"א, אלא "שאינו עושה מעשה" דהיינו שאין האיברים נשחתים אלא פעולתם מתעכבת. ויוצא מזה דלנידון כהא שבשאלתנו שאין בדבר משום השחתה אלא משום הפרעה בפעולתם מכוונים דברי הרמ"א, שבכה"ג הוא מותר לכל הדעות. והנלענ"ד כתבתי.

סימן לב : בשאלת הפלה מלאכותית בחשש של ולד בעל מום גדול.

א.

נידון השאלה שנשאלה בביהמ"ד ע"ד נשים מעוברות שקבלו תרופת ארגעה, שכפי שנתברר יש בה משום גורם המעכב בהתפתחות הולד, ורובם נולדים בעלי מומים ר"ל, שטוב מותם מחייהם, וכן יש מהם הנולדים חסרי דעה, ר"ל. ונשאלה השאלה אם מותר לאשה לעשות תחבולה להפיל הולד בכדי להצילו מיסורים כל ימי חייו.

התוס' בסנהדרין (נ"ט ד"ה ליכא וכ"ה בחולין י"ג ד"ה אחד), כתבו בענין שב"נ נהרג על העוברין, וישראל פטור, "אע"ג דפטור מ"מ לא שרי". אולם לא ביארו מה טיבו של האיסור. ואין לומר שהוא מטעם זה עצמו שב"נ נהרג ע"ז, דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, שהרי בגמרא שם אמרו כל מצוה שנאמרה לב"נ ולא נשנתה בסיני, לישראל נאמרה ולא לב"נ, וזהו מכלל האמור שליכא מידי וכו', הרי שבמקרה זה שלא נשנה בסיני, עלינו לומר שרק לישראל נאמרה ולא לב"נ. ובע"כ שאיסור הריגת העובר נשנה בסיני. ויש לברר היכן נשנה, כיון שדין נפש אין עליו לגבי ישראל וההורגו פטור, כמבואר במשנה נדה (מ"ג-מ"ד) שרק משנולד ההורגו חייב.

י"ל שאיסורו הוא מדין חובל באם, או משום "בל תשחית" שישנו גם בגוף מכש"כ מממונו, בכה"ג שזה אינו חוזר, כמבואר בב"ק (צ"א:). ועי' תוס' שם (ד"ה אלא), שלגבי עצם האיסור של בל תשחית אין מחלוקת.

(ועי' בסי חלקת יואב בקבא דקושיתא שהקשה למש"כ הר"ן בסנהדרין שב"נ נהרג גם על חבלה מצד איסור גזל, וא"כ למ"ל קרא לאיסור הריגת העוברין בב"נ, תיפוק ליה מצד חבלת האם, שהרי כיון שהפילה חבל אותה (קושיא יח). נראה מקושיתו ששואל מצד החבלה שההפלה מלווה בה כרגיל. אולם זה אפשר לתרץ מצד שחבלה זו סופה להחבל גם ע"י לידה רגילה, וכן מה שמקשה מצד מש"כ הדין דמפלת היא בסכנה, שגם כל יולדת היא בסכנה. שהרי משו"כ התיירו לחלל שבת עבודה. אכן נראה שיש מקום לחייב מצד שחובל בעובר וכיון שהוא ירך אמו נמצא, שחבל כאילו בה עצמה.

ונראה ליישב קושיתו (עי' גם מה שיישב הוא עצמו כמצוין שם) בפשיטות, דנפ"מ אם זה היה בהסכמתה ורצונה, שאין כאן מצד איסור גזל. משא"כ האיסור שנתרבה מכח שופך דם האדם באדם, שאינו קשור לגמרי באם, אלא הוא איסור עצמי, בזה הרשאת האם לא מהני מידי.

אכן כל זה בב"נ שאיסור החבלה הוא רק מצד דין גזל. משא"כ בישראל שאיסור חבלה הוא איסור בפני"ע, לא מהני המחילה שלה לסלק האיסור. בפרט שגם על עצמו קיים איסור חבלה, בכה"ג שאינו חוזר, מדין בל תשחית וכנ"ל. א"כ שפיר תירצו בתוס' שגם בישראל לא שרי. כי הרשאה אינה מסלקת האיסור. וכן י"ל כנ"ל שאיסור של בל תשחית קיים כלפי העובר, וכמו בכל חובל בעצמו שיש איסור זה לכוי"ע וכנ"ל.

אך אפשר לומר גם בכוונת התוס' שהוא גם בישראל מגדרי רציחה, ואעפ"י שאינו עדיין נפש, מ"מ הואיל ועתיד להיות נפש, ה"ז בגדר גרם רציחה, שהוא חייב מיתה לשמים, כמבואר ברמב"ם (פ"ב מה' רוצח ה"ב).

ולכאורה שאלה דידן, מיתלי תלי בטעם דאיסור הריגת העובר, שאם הוא מגדרי רציחה לא מצינו לו היתר. אכן אם הוא מצד גזר חובל או בל תשחית, הרי אמרו ר"פ הנחנקין (פ"ד) שאין איסור בהקזת דם אפילו לאביו, משושי"נ מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם, או שנלמד מואהבת לרעך כמוך. וה"נ הרי במכה בהמה בכה"ג שהצילו מנזק פטור, וכן יש בזה משום לתא דואהבת לרעך כמוך, כיון שלפי אומד בני אדם במקרים מעין אלה ר"ל, נבחר מות מחיים. ואעפ"י שאין זה ודאי אלא רוב, הרי בכה"ת כולה, חוץ מפקי"נ שנאמר בה ריבוי מיוחד "וחי בהם" (עי' יומא פה תוד"ה ולפקח) אזלינן בתר רובא, א"כ ה"ז כודאי כיון שעובר עדיין אין לו דין נפש, וממילא לא נאמר עליו ה"וחי בהם".

וכן נ"פ שאין בזה משום בל תשחית מטעם הני"ל כיון שאינו עושה לשם השחתה, וכמו בקריעה על המת, כל שאינו מקרע יותר מדאי. וכאן הרי ג"כ אין המטרה להשחית העובר אלא להצילו מצער גדול. א"כ לפי שני טעמים

אלה מותר, ואילו אם נאמר הטעם מצד גדר גרם רציחה יש לאסור. ויש לברר איפוא מהו טעם האיסור בהריגת העוברים.

ב.

לכאורה לטעם שאמרו בגמרא לענין היתר החבלה לרפואה מצד ואהבת לרעך כמוך, יש ללמוד היתר גם לקרב **מיתתו** של המעונה ביסורים קשים, שאין לו תקוה להנצל מהם, שהרי פסוק זה **לא** נאמר בו דוקא ענין של חבלה, והוא כדפירש"י שם: לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו. ובכה"ג שהוא מעונה ביסורים נוראים הרי אין הגדר שישראל הוזהרו עליו.

ובזה לענ"ד לבא עד פשר דברי המל"מ בפרשת דרכים, והחת"ס בתשובותיו שנראים מופלאים מאד:

המל"מ בפר"ד דרוש י"ג מסביר הא שאמר שאול לנערו עמוד נא עלי ומותתני וכו' ולא רצה להמית עצמו, ש"אף שהוכרח להרוג את עצמו כדי שלא יתעללו בו פלשתים, מ"מ כל הבא מידו להקל מעליו העונש - עשהו, וע"כ בחר לעשות ע"י שליח, שאשד"ע וגם בדיני שמים עכ"פ דינו יותר קל. ותמוה דרצה להציל עצמו במה שיכשיל חברו, שזה שיהרגנו הרי עושה איסור חמור של רציחה, שזה חמור יותר ממה שממית עצמו שאין חיובו אלא בייאוש, משא"כ כל רוצח שמיתתו מיתת ביעד. ותמי' מעין זו בחת"ס אהע"ז סי' ס"ט שהביא ראיה מר' חנינא בן תרדיון שאעפ"י שהיה מיצר מאד לא פתח פיו כדי שיכנס בו האש וימהר למות, "שמכאן מוכח דאפילו מיצר מ"מ רוצח הוא".

ותמוה מאד לפ"ז איך הסכים למה שא"ל הקלצטונירי להרבות בשלהבת וליטול הספוגין מעל לבו שתצא נשמתו מהרה. והרי אם זה אסור לו עצמו במה הותר הדבר לקלצטונירי, ולא עוד אלא שנשבע לו להביאו לחיי עוה"ב עבור מעשה זה?

אכן לפי הנ"ל י"ל דאמנם לגבי איבוד עצמו לדעת שנלמד מקרא דאך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, שם אין הגבלה והיתר גם מצד היסורים, וגם אם מצטער הרבה חייב לקבלם באהבה ולא להתאונן, אכן לגבי **חברו**, שם קיימת ההגדרה ואהבת לרעך כמוך, שהיא כנ"ל מרש"י מגבילה האזהרה רק לגבי דברים שלא היה חפץ לעשות לעצמו. וע"כ ביסורים גדולים ונוראים לא שייך אזהרה זו כיון שבהם נבחר מות מחיים. וע"כ שפיר אמר המל"מ מה שאמר שאול לנושא כליו למותתהו, שמצד הכשלת הנער לא היה בזה חשש כיון דיש בזה משום ואהבת וכו', וכל הדיון רק ממה שעשה זאת עפ"י בקשתו ושליחותם. וכן א"ש הא דהחת"ס דאעפ"י דר"ח ב"ח בעצמו לא רצה לעשות שום דבר שיקרב מיתתו, הסכים להצעתו של הקלצטונירי, כי בכדי להציל האחר מן היסורים אין איסור, ואדרבא למצוה תחשב.

ולפ"ז הן יש לטעון לכאורה, גם בנוגע לשאלה דידן, שגם אם נאמר שיש בעובר משום לתא דגרם רציחה, מ"מ נמי שרי להמיתו בכדי להצילו מיסורים כל חייו. אכן נראה לפ"מ שהעלנו במאמרי על תקרית קיביה (לעיל סימן טז) שברוצח נפש יש חלק שבין אדם למקום, כמש"כ הרמב"ם "שאין נפשו של הנהרג קנין גואה"ד אלא של הקב"ה". א"כ י"ל שלגבי הריגת חברו כדי להצילו מן היסורים, נהי דמצד הבאד"ח הותר מגדר ואהבת לרעך וכו', מ"מ חלק שמים לא מצינו בו היתר זה. וע"כ גם בכדי להציל מן היסורים אין היתר להמיתו. אכן לדברי המל"מ והחת"ס אין סתירה בכל זאת די"ל דבגונא דאינהו מייירי שהיינו בשאול שהיה כבר פצוע כמש"כ: וימצאוהו המורים אנשים בקשת ויחל מאד מהמורים. וכן ברחב"ת שאילולא הספוגין של צמר ששמו לעכב יציאת נשמתו היה כבר מת, א"כ ודאי שהיו כבר בגדר טריפה. וההורג את הטריפה פטור (רמב"ם פ"ב מרוצח ה"ח). ואעפ"י שהרמב"ם דקדק לכתוב: פטור **מדיני אדם**, מ"מ נ"פ שגם בדיני שמים אין בו חיוב של **הורג** אדם, שהרי לא הביא לזה שום מקור בדברי הכתובים כשם שהביא לענין הגורם או מאבד עצמו לדעת. וגם אם נדקדק בלשונו נראה שלענין הורג בגרמא ומאעצ"ל כתב שהוא שופך דמים וחייב מיתה לשמים ואילו בהורג טריפה לא כתב אלא שפטור מדיני אדם, משמע שאין כאן עבירה של שפ"ד אלא סתם עבירה. ונראה שהוא מדין **חבלה**, שבאיסור חבלה הרי אין הבדל בין שלם לטריפה, וזה שהרגו לא גרע מחבלה. אכן בזה הרי יש ההיתר מטעם ואהבת לרעך כמוך וכנ"ל, שאין האזהרה בכה"ג שעושה להצילו מן היסורים. ע"כ דברי המל"מ והחת"ס מיושבים.

ומ"מ לניד"ד, אעפ"י שודאי שאין על העובר תורת נפש, אי נימא דעכ"פ משום לתא של גורם רציחה יש בו, מצד מה שעתידי להיות אדם, הרי גם בזה שייך דברי הרמב"ם שאין הנפש קנינו של גואה"ד אלא של הקב"ה, ואין בזה היתר מצד ואהבת לרעך כמוך. [אכן לשון המל"מ ששאול בא להציל עצמו מן העונש הקשה משמע שנוקט שהמדובר כאן על עונש של מאבד עצמו לדעת, וזה הרי אין לפי דברינו בכה"ג שהיה פצוע פצעי מות, וצ"ע].

והנה לפי הנ"ל היה לכאורה אפשר להוכיח שבע"כ בהריגת העובר יש משום גרם מיתה בישראל, דאל"ה הרי בישראל בכה"ג שבא להציל העובר מיסורים חמורים יהא מותר להרגו, ואילו ב"נ שנהרג על העוברין מדין שופך דם האדם באדם, אין לו היתר זה. אך ז"א חדא, שכבר העלנו במאמר הנ"ל שענין זה שיש בהריגה משום פגיעה בחלקו של הקב"ה שע"ז אין היתר הוא רק בנפש אדם מישראל. נמצא שגם עכו"ם יהא מותר בעובר **עכו"ם**. ואעפ"י שבעובר ישראל יהא אסור, י"ל שלא נאמר הכלל של ליכא מידי וכו' אלא על מה שאסור **עכו"ם בעכו"ם**. ותו דאם נאמר דיש בכה"ג משום ואהבת וכו' הרי בישראל אין זה רק היתר כ"א גם **מצוה** איכא, ובגונא דמצוה הרי אין הכלל, כמש"כ התוס' סנהדרין הנ"ל.

ג.

בשאלת האיסור של המתת עוברין מצינו כבר דיון בגדולי האחרונים. הנוב"י (תנינא חו"מ סי' נ"ט) נשאל מאת הגר"י פיק זצ"ל במש"כ הרמב"ם (פ"א מרוצח ה"ט) שמותר לחתוך העובר להצלת האם טרם שיצא ראשו, מפני שהוא כרודף, למ"ל טעם זה, הרי גם בל"ז מותר להורגו להצלת האם כיון שאי"ח על מיתתו, יש לדחות האיסור

בגלל פקו"נ דהאם. וע"ז ענה לו הנוב"י זצ"ל: אני תמה על תמיהתו, ואטו מי הותר להרוג את הטריפה להציל את השלם, זה לא שמענו מעולם. ומה בכך שעל הטריפה אי"ח, מ"מ איסור בידים עושה להרוג הטריפה. ואפילו שבת החמורה מחללין על חיי שעה. ולהציל את השלם, אם אינו מציל הרי הוא בשוא"ת. ולענין עוברים אף שאין מחללין שבת בשביל העובר אם אין סכנה לאמו, מ"מ כיון שעכ"פ אסור להרוג, אי"כ אי לאו דמיחשב קצת רודף, יותר עדיף להיות בשוא"ת, לכך הוצרך הרמב"ם לומר שהוא כרודף. ובפרט ביושבת על המשבר, שאז אפילו מחללין שבת עליו כמבואר במג"א סי' שכ"ט (צ"ל: ש"ל) ס"ק ט"ו. עכ"ל.

וכדברים האלה בתוספת הסבר ושינוי טעמים נמצא בחיד' הגר"ח מבריסק זצ"ל (ה' רוצח) שכ' בביאור הרמב"ם הנ"ל: משום דס"ל (לרמב"ם) דבדין פקו"נ של כה"ת כולה באמת הוי דינא דגם עובר הוא בכלל נפש, ואינו נדחה מפני נפש אחרים וכו', ויסוד דבר זה נראה נלמד משום דהרי הא דפקו"נ דוחה כל התורה כולה ילפינן לה ביומא דף פ"ה מקרא דוחי בהם ולא שימות בהם, וא"כ כל שנכלל בכלל וחי בהם ודוחה את האיסורים הרי לא נכלל בכלל הנדחין. והנה כבר נחלקו הראשונים בהא דתנן ביומא דף פ"ב עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה, אם הוא מחמת סכנת עובר או מחמת סכנת האם. ולהנך דס"ל דהא מפני סכנת עובר, הרי מבואר דעובר ג"כ נכלל בכלל וחי בהם לדחות את האיסורים מפני פקוח נפשו. וא"כ הרי ממילא מוכרח דלא ניתן עובר לדחות מפני פקו"נ דאחרים, כיון דגם הוא בכלל וחי בהם. ואפילו אם דעת הרמב"ם היא דפקו"נ דעובר אינו דוחה את האיסורים מ"מ ג"כ י"ל דאע"ג דכ"ז דלא נגמר חיותו אינו דוחה את האיסורים אבל כ"ז לענין לדחות את האיסורים, אבל לענין להיות נדחה - גם עובר בכלל נפש, וה"ה נכלל בכלל וחי בהם לענין שלא להיות נדחה בפני פקו"נ. ועוד דבישבה על משבר הרי מבואר בערכין דף ז' דהוי גופא אחרינא ונגמר חיותו באנפי נפשיה, ומבואר שם עוד דמחללין עליו את השבת. וברא"ש פ' יוהכ"פ מבואר דאף באמו חיה מ"מ מחללין עליו את השבת, כיון דחי הוא באנפי נפשיה ודלת הוא דאחידא באפיה. וא"כ הרי בישבה על משבר לכו"ע שהוא בכלל וחי בהם ופקו"נ דוחה את כה"ת, וממילא דאינו נדחה בפני פקו"נ דאחרים וכו', עכ"ל.

הנה הוסיף הגר"ח על הנוב"י בתלותו דין העובר טרם שנעקר לצאת, במחלוקת הבה"ג עם הרמב"ן אי הותר חילול שבת בשביל העובר, דלדעת הבה"ג שכל איסורי תורה נדחין בפניו הוא מצד דנכלל בכלל וחי בהם, וממילא לא יתכן שחיינו ידחו בשביל פקו"נ דאחרים. ואילו לדעת הרמב"ן, ג"כ כה"ג שישבה על משבר ונעקר הולד, מסתמך על הרא"ש, שבהז' לכו"ע מחללין שבת עבורו, ואז הוא אליבא דכו"ע בכלל וחי בהם, וממילא דאין להציל אחרים אז בנפשו.

ויוצא ששאלתנו לכאורה מיתלי תליא בשתי השיטות של הבה"ג והרמב"ן, ובדעת הרמב"ם - לפי שני דרכי הביאור: לדרך א' של הנוב"י שמשוה העובר לטריפה, וכן לדרך א' של הגר"ח שהר"מ בשיטת הבה"ג אזיל, הריגת העובר יש בה משום לתא דרציחה. ואילו לדרך הב' שדברי הרמב"ם אמורים רק בישבה על משבר, בניד"ד שעדיין לא נעקר הולד אין עליו דין נפש. אלא שהגר"ח הוסיף בה עוד, שיש בעובר דין וחי בהם לחצאין, היינו שאמנם אין דוחים בשבילו איסורים, ומ"מ גם הוא אינו נדחה "וה"ה נכלל בכלל וחי בהם לענין שלא להיות נדחה בפני פקו"נ".

(סברא זו האחרונה לכאורה אינה מובנת דמהיכי תיתי מין פשרה כזאת, שהוא נכלל בכלל וחי בהם לחצאין. ונראה כונתו, דהרי לענין הא שאין שפ"ד נדחה מפני פקו"נ אמרו בגמרא שהוא מסברא מאי חזית וכו'. וזה וודאי קיים גם בגרם הריגה, דאעפ"י שאין בו החומר של שפ"ד ממש, מ"מ מצד סברא זו גם גרם אסור. וה"נ י"ל גבי עובר דאמנם אי"ב חומר דשפ"ד מ"מ סברת מאי חזית וכו' קיימא גם לגביה, ע"כ אינו נדחה. ולפ"ז הריגת עובר היא ג"כ דומה בגדריה לגרם מיתה וכמש"כ לצדד לעיל).

ד.

והנה דרך השניה בביאור הרמב"ם שהנוב"י מסתמך על המג"א, והגר"ח על דברי הרא"ש, תמה אקרא על שני גדולי עולם שתלו בשמם של הקדמונים מה שמבואר דבריהם איפכא. דברי המג"א הם דברי הרמב"ן שנחלק על הבה"ג בחילול שבת עבור העוברין וכ' בהדיא "דיושבת על משבר טעמא אחרינא הוא דהוא כילוד, דתו לאו ירך אמו הוא כיון שמתה אלא חי הוא ודלת נעולה בפניו. וכן הם הדברים במקורם ברמב"ן בתורה"א (שער הסכנה): דכיון דמתה הרי הוא כילוד, לאו ירך אמו, ולא בדידה תליא וכו'. הרי בפירוש הדגיש כל עיקר הטעם שהוא משום שהאם כבר מתה ושוב אינו מושך ממנה שום חיות, ואז הרי דינו כילוד. וברור שכונתו לומר שאז ההורגו גם חייב מיתה. (וכ"ה בדגו"מ ויד אפרים בסי' ש"ל על המג"א שם ס"ק ט"ו). ומה שאמרו במשנה נדה הנ"ל שרק בבן יום אחד ההורגו חייב, ואילו לפני שיצא ראשו - לא, זה אמור כל עוד אמו חיה, שאז אינו נחשב לחי בפני"ע. אי"כ כל עיקר חילוקו של הרמב"ן בנוי על החילוק שבין אמו חיה למתה אמו, שאז הוא דל"ש עליו ירך אמו.

והתוס' נדה שם ג"כ הביאו סברא זו לחלק אלא שלא הכריעו וז"ל: ומיהו אפשר דדוקא כשאמו חיה לא מיחייב ההורגו עד שיצא ראשו, שתלוי קצת בחיות אמו, אבל היכא דמתה חייב משום שהוא דכמונח בקופסא דמי, עכ"ל. אי"כ בנידון דהא דמקשה לילד, שבאים להציל האם בחיתוך העובר, לדעת הרמב"ן והמג"א דאזיל בשיטתו, ודאי דאין על הולד עדין דין ילוד, ובכה"ג אין לדעת הרמב"ן דין פקו"נ על העובר לדחות האיסורים מפניו. ואין הבדל לדעת הרמב"ן בין ישבה על משבר לפני כן לענין זה.

ומה שהגר"ח נתלה ברא"ש, הן אמנם ברא"ש הושמטו מתוך הרמב"ן המלים "דכיון שמתה", אבל הדבר ברור לענ"ד, או שחלה כאן טעות והשמטה מצד המעתיקים, כדמוכח היתוך לשונו "דיושבת על משבר טעמא אחרינא הוא הרי הוא כילוד". ועי' ב"ח שהגיה "דהרי". אולם יותר נכון שהיתה כאן השמטת המעתיקים והיה כתוב בו כמו שלפנינו ברמב"ן "טעמא אחרינא הוא דכיון שמתה הרי הוא כילוד". אך גם לפ"מ שהוא לפנינו, כיון שתלה הטעם מצד שהוא כילוד, ה"ז מוכיח שכונתו דוקא לענין שמתה האם, שהרי דין ילוד ודאי אין, כל עוד לא יצא ראשו אם האם חיה כמבואר במשנה נדה הנ"ל וכן הרי גם לפנינו ברא"ש נאמר "דיושבת על משבר שמתה", ואילו אין חילוק בין שמתה ללא מתה היה לו להשמיט גם המלה "שמתה". ובר מן דין, הרא"ש אינו כאן אלא כמעתיק דברי

הרמב"ן ולא סברת עצמו הוא אומר, והרמב"ן הרי שפתיו ברור מללו, שכל עיקר החילוק הוא בין שמתה האם ללא מתה. וכל עיקר מהלך סברתו של הרמב"ן שבא לחלוק על הבה"ג היא, שאין חילוק בין דין פקו"נ לדין ההורגו. ורק היכא דיש עליו דין נפש לענין זה שההורגו חייב, אז הוא דיש עליו גם דין פקו"נ, וכפי שראינו שו"ט לפי מהלך זה גם בתוס' נדה הנ"ל, עיי"ש. א"כ ברור ופשוט, שלדעה זו רק כשמתה אמו הוא דיש עליו דין נפש ודין פקוח נפש.

ה.

ועכשו נשוב למה שיישבו הרמב"ם בדרך א'. הנוב"י משה לה לטריפה. אולם הן החילוק מבואר כפי שהרגיש והדגיש הנוב"י עצמו, שבטריפה מחללין שבת עבדו, דגם עבדו חיי שעה מחללין, הרי שמש"נ "וחי בהם" אין הכונה רק לחיים ממושכים אלא גם הצלה לפי שעה חשובה. וכיון נאמר בו וחי בהם, הרי קיימא בזה סברת הגר"ח שאין מקום שוב לדחות חיי שעה אלו בגלל פקו"נ דאחר שהוא ג"כ רק מכח מצוה זו של וחי בהם. ואעפ"י שמצינו במס' ע"ז דף כ"ז: שלחי שעה לא חששו היינו כשהשיקול באדם זה **עצמו**, כמבואר שם בגמרא ובתוס' דנקטינן לקולא, ומעדיפים האפשרות של חיים ארוכים על חיי שעה. אכן לדחות חיי שעה של האחד על חשבון הארכת חייו של האחר, כיון שגם על חיי שעה נאמר וחי בהם, אין לנו, וכמש"כ הגר"ח הנ"ל.

[ובסברא זו של הגר"ח נראה לדחות הערת הגר"ח זצ"ל באחיעזר (ח"ב סי' ט"ז, ה') שכי' לה"ר לדעת הרמב"ם שפסק כר"ל שאין למסור למיתה גם במקום שבין כך כולם יהרגו וליכא סברת מאי חזית וכו' מצד חומר העבירה דשפ"ד כשלעצמה, מהא דשנים שהיו מהלכים במדבר ביד אחד מהם קיתון של מים וכו' שדרש ר"ע חיד קודמין. והרי הכא הוי כייחודו להלה שאין בידו הקיתון, ואפ"ה אי לאו קרא הוי"א שחייב להתחלק, ומכש"כ שאסור לו להציל עצמו ע"י מסירת חברו בידים. (ומדרשת הכתוב המעדיף חייו הרי אין ראיה, דהתם אינו עושה מעשה). אך לפי הנ"ל הרי המדובר כאן ששניהם ישתו ועי"ז יאריכו גם חיי חברו בחיי שעה עכ"פ. ועל חיי שעה הרי ג"כ נאמר וחי בהם וכנ"ל. א"כ הברירה היא בין חיי שעה של שנים, לבין קיצור חייו של אחד, שע"ז השני יוכל להאריך חייו יותר ע"י שיגיע ליישוב, בכה"ג במעשה בידים ודאי אסור וכנ"ל, בהריגת טריפה בכדי להציל השלם, שודאי אסור ולא שמענו דבר זה מעולם, כמש"כ הנוב"י.]

וכל זה שייך לענין טריפה. משא"כ לענין עובר שלא החשיבה התורה נפשו ואין בו משום וחי בהם (לפי הרמב"ן והמג"א), ואין איסורי תורה נדחין בפניו. א"כ כשעומדת לפנינו שאלת הצלת האם שבה נאמר וחי בהם ולשם הצלתה מותר לעבור על כל איסורי תורה, למה לא ידחה בפניה גם האיסור של הריגת העובר שא"כ דין נפש ולא וחי בהם.

אכן הגר"ח בדרך הא' מפרש הרמב"ם עפ"י הבה"ג, שלשיטה זו פירש הגר"ח שיש גם בעובר משום וחי בהם שמשו"כ מסיק "ממילא מוכרח דלא ניתן עובר לידחות מפני פקו"נ של אחרים כיון דגם הוא בכלל וחי בהם". א"כ טענה זו שהעלינו כלפי נימוקו של הנוב"י לא קיימא בזה.

אולם גם דבריו תמוהים לענ"ד, שהבה"ג כתב בנימוקו משום חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ולא הזכיר בזה הדרשא מצד וחי בהם. והיא דרשתו של ר"ש ב"מ בגמרא יומא פ"ה: וכוונתו ברורה כמו שביארם הנצי"ב זצ"ל ב'העמק שאלה' בדברי השאלות פ' בראשית ופ' וזאת הברכה, שהביא דרשה זו מקרא דושרו בני"י את השבת. כי רק מכח דרשא זו הוא שיש לרבות גם העובר, משא"כ מצד הכתוב וחי בהם נאמר שם "האדם", ועובר לאו שם אדם עליו. ולדרוש בטעמא דקרא דוחי בהם שהוא מצד חלל עליו שבת אחת וכו' שמזה נשמע גם לענין עובר, ודאי אין לנו, אף למאן דדריש טעמא דקרא, דהרי יתכן לומר שהוא לא מצד שישמור כלל, רק מצד חביבות נפשו של אדם מישראל, כמו שפירש"י בסנהדרין לענין מאי חזית וכו', וכ"כ המשנ"ב סי' שכ"ט. וכ"נ מדיוק הרמב"ן בדעת הבה"ג שדבריו "אפילו בהצלת עובר פחות מבן מ' יום **שאי"ב חיות** כלל מחללין עליו". הדגיש "שאי"ב חיות כלל", היינו שודאי א"א לומר שהוא כלול בכלל וחי בהם, שהרי אי"ב חיות, ומ"מ לדעת הבה"ג נתרבה, והיינו משום שנימוקו אינו מפני שכולל העובר בכלל וחי בהם אלא מפני הלימוד האחר שבגמרא מצד ושרו וכו', שזה מרבה גם במי שאי"ב חיות כל עוד שע"ז שיצילוהו יביא לשמירת שבתות הרבה.

וכיון שכל עיקר דברי הבה"ג אינם מצד וחי בהם שיש לעובר רק מצד חלל עליו שבת אחת וכו' היינו לא מצד חשיבותו הנוכחית כ"א מצד העתיד, אין לנו שלא ידחה מפני חיי אם, שבה נאמר וחי בהם, שאיסורי תורה נדחים בגלל חשיבות וחביבות חיים אלה מצד עצמם, נוסף על מה שיש בהם גם הסברא דלעתיד, כשם שיש בעובר.

ונראה להוכיח שודאי לא יתכן לומר גם לדעת הבה"ג שיש לעובר תורת נפש, לענין מ"ש תורה "וחי בהם", שהרי בערכין ז' במתני' האשה שנגמר דינה להריגה אין ממתנין לה עד שתלד מצד עינוי הדין, ואילו היה בו דין של וחי בהם, למה לא נדחה הא דעינוי הדין כמו כל שאר איסורי תורה. ואין לומר שהוא מצד מש"כ התוס' סנהדרין פ' (ד"ה עובר) "כיון דעד עכשו היה חיות הולד תלוי באם הוי כאילו נגמר דין שניהם להריגה", דודאי אין כונתם לומר שהוא כאילו יש על הולד פסק מיתה בפניו, שהרי בישיבה על משבר כן מחכים לה עד שתלד, ובע"כ כונתם לומר שכל עוד שהוא מחובר ומעורה באם ולא נעקר לצאת, הפס"ד שעל האם חל גם עליו, מפני שאינו מהוה מציאות בפניו, וכ"ז שייך אם לא נאמר שהתורה החשיבה אותו בתור נפש בפניו לענין וחי בהם. משא"כ אילו היינו אומרים שלגבי וחי בהם הרי הוא בדין נפש שהקפידה יל חיותו הנוכחית, איך נמיתנו בגלל עינוי הדין של האם.

וכן הרי כל דברי התוס' וסברתם שהוי כאילו נגמר דין שניהם להריגה הוא מצד הכתוב שמביא שם בגמרא ממש"נ ומתו גם שניהם. וקשה עכ"פ בקושית הגמרא דפר"ך פשיטא ומשני רק משום דתולדות ממונא דבעל ניהו לא נפסדינהו, ואילולא זה היה פשוט שלא נחכה לה להצלת הולדות, ואמאי פשיטא, אי יש דין וחי בהם על העובר, הרי אילולא דגלי קרא בפשיטות היה לנו לחכות עד שיוולד וידחה האיסור של עינוי הדין מכח הוחי בהם.

אלא שלכאורה הרי אפשר לשאול על שיטת הבה"ג גם אם הנימוק הוא מצד חלל עליו שבת אחת וכו' שמ"מ למה לא ידחה הא דעינוי הדין של האם, אם לא מצד גילוי הכתוב וכנ"ל. אך נראה שחילוק גדול בדבר, דכיון

דהלימוד של חלל עליו שבת אחת מצינו רק לענין דברים שבין אדם למקום, י"ל דרך לענין איסורים אלה הוא שאמרה תורה שבגלל העתיד יש לוותר על שמירת האיסור. משא"כ לענין איסורים שמקורם באדל"ח, בזה לא ידחה שום דבר בגלל שלעתיד ישמור שבתות הרבה, משא"כ אם הלימוד הוא מכח וחי בהם, שבזה לא נזכר הבדל בין מצוות שבאדל"ח למקום למצוות שבאדל"ח. ונראה שאפילו להנייטות הראשונים שאסור להציל עצמו בממון חברו ל"ש להעדיף הא דעינוי הדין על חיי העובר. שהרי אדרבא י"ל כיון שהתורה הקפידה על חייו והחשיבה אותו לנפש, יותר עדיף להשאר בשוא"ת ונחכה לה עד שתלד מאשר לעשות מעשה ולהרגו בגלל עינוי הדין של האם. כן נ"פ ודוק.

ו.

ובדברים האמורים נראה להבין דברי הר"ן בחולין (דף נ"ח) שתמה עליהם בחלקת יואב (קבא דקושיא כ). שהר"ן מבאר הגמרא ערכין הנ"ל שהורגים המעוברת ולא מחכים לה עד שתלד, שלעולם עובר לאו ירך אמו אלא הוא משום דלא חיישין לולד כלל. וכי שם שא"א לומר שהוא מצד עובר ירך אמו, שא"כ הו"ל כאילו נגמר הדין העובר ג"כ למיתה ולמה גם כשנולד לא נמיתנו. ותמה בס' הנ"ל הרי קודם נגמר דינו רק מחמת עובר ירך אמו, אבל השתא פנים חדשות באו לכאן. ביאור קושייתו, כי מה שנגמר דינו קודם לא היה מצד עצמו, והיה זה כאילו אין כאן ולד בתור מהות עצמית כ"א כאבר נוסף של האם. ואילו עכשיו שנולד והפך להיות מציאות בפני עצמה, הרי על מציאות זו לא היה בכלל פסק דין. ודבריו צודקים מאד ודברי הר"ן תמוהים.

אכן עפ"י הנ"ל נראה שכונת הר"ן להוכיח שאין בעובר משום וחי בהם כי אין בו חיות עצמית. ואשר ע"כ אף אין עובר לאו ירך אמו, מ"מ לא נקפיד על חיותו ונמיתנו בגלל עינוי הדין של האם. שאם נאמר שיש בו דין של וחי בהם, והא שממיתים אותו הוא מצד ירך אמו, אז בע"כ צ"ל הפירוש שע"י שהוא ירך אמו, יש כאילו עליו ג"כ פסייד מיתה, שא"כ ל"ש שבטל לגבי האם כי הרי לענין חיותו אמרה עליו תורה וחי בהם דהיינו שיש לו חיות וחיים בפניע. ואז גם אם נולד היה מן הדין להמיתו, אע"כ שכל הדין וחי בהם לא נאמר על העובר, וממילא אין כבר הכרח גם לומר שחיובו משום שנכלל באמו מצד ירך אמו, אלא שממיתים אותו מפני שאין חיותו נחשבת כלל לחיים.

ז.

וצ"ל בביאור שיטת הרמב"ם, שיש לו שיטה משלו, שאינה תלויה בדעת הבה"ג, ואף לא כרמב"ן. ואעפ"י שטרם שנעקר הולד לכו"ע אין לו דין חיות עצמית כדמוכח מהגמרא ערכין ז' הנ"ל, משישבה על משבר ונעקר הולד ושוב אינו תלוי כ"כ בחיות האם, כמו שאמרו בגמרא שם לענין שאז מחכים לה עד שתלד, יש כבר כלפיו הסברא דמאי חזית וכו' ואעפ"י שאין עליו עדיין תורת ילוד גם אז וכנ"ל, מ"מ דין שפ"ד מצד הסברא דמאי חזית שייך ביה, וע"כ הוצרך הרמב"ם להתיר המתתו רק מצד שנחשב כרודף. וזה שלא כהרמב"ן שמקשר דין איסור המתתו לשם הצלה, אם יש לו דין ילוד ממש.

ונמצא שלש שיטות בדין העובר: שיטת הבה"ג שלמדים מושמרו וכו' דין נוסף על הקרא דוחי בהם, שגם היכא שאין עליו דין חי מ"מ יש בו דין הצלה הדוחה כל התורה במה שנוגע לבאל"ח מצד העתיד - כדי שישמור שבתות הרבה. ואין זה כאמור אלא כשזה נוגע לאיסורי באל"ח, משא"כ באיסורים שבאדל"ח, לא למדנו מכאן. ולפ"ז נראה שבממון חברו בכה"ג לכו"ע יהא אסור להצילו. שיטת הרמב"ן, שאין לעובר דין חיות כלל, ורק כשמתה אמו אז תורת ילוד עליו לכל דברין, וממילא - גם לענין פקו"נ. ושיטת הרמב"ם שסובר שמשעה שנעקר לצאת הו"ל כבר כחיות בפני עצמו לענין שלא נדחה נפשו מפני אחרים להצלתם, אעפ"י שלענין שאר דינים עדיין אינו כילוד עד שיצא ראשו. ודרך בדרך זו בביאור הרמב"ם באחיעזר (ח"ג ס" עוב, ג') שנקט כדברי הנוב"ש שהמדובר כשישבה על משבר שאז גופא אחרינא הוא כמבואר בערכין ז' הנעל "ושייך סברת הנוב"ש דאין להרוג הטריפה בשביל השלם". והיינו כאמור בדמיון מה לטריפה שאין לו דין חיות שלם, ומ"מ סברת מאי חזית שייכת בזה.

ח.

שוב ראיתי במהרי"ט (ח"א סי' צט) שדן בשאלה אם מותר להתעסק עם הנכריה שתתעבר או שתפיל עוברת, אם יש בהא דתפיל משום איסור מצד איבוד נפשות. והביא שם מהרשב"א שהעיד על הרמב"ן שהתעסק עם הנכריה שתתעבר וכן שתפיל העובר, וכתב בנימוקו וז"ל: איבוד נפשות אין כאן, דאפילו בישראל נפלים לאו נפש מיקרי. ובסוף ערכין תנן, האשה שהיא יוצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד. ופרכין פשיטא גופה היא, סד"א הואיל וכתוב כאשר ישית עליו בעל האשה, וממונא דבעל הוא לא ליפסדי מיניה קמ"ל. ומדפריך פשיטא משמע דמחמת איבוד נפשות אין נדנוד כלל, ולא אתא לאשמועינן אלא משום פסידא דבעל וכו', הלכך בישראלית (נראה דצ"ל: בישמעאלית) מפני צורך אמו נראה דמותר להתעסק עמהם שתפילנה כיון דרפואת אמו היא, עכ"ל.

ושמחתי שכונתי לדעתו הגדולה בראיה מערכין, שכנ"ל מוכח משם בהדיא שאין תורת נפש על העובר לענין שיהא אסור לאבדו מדין גררא דרציחה. וכן מבואר בדבריו בראש שאלה צ"ז שאיסור הריגת העובר הוא משום לתא דחבלה.

וראיתי בקונטרס של מרן הגרא"י אונטרמן שליט"א הרב הראשי לישראל, שדן בשאלה דומה לשלנו, והביא דברי המהרי"ט הללו והאריך לתמוה עליו בתרתי: א' איך יתכן שיהא מותר לסייע לנכרית להפיל עוברת, הרי ב"נ נהרג על העוברין, נמצא בסיועו עובר בלפניע, והמהרי"ט עצמו מסיק כן בשאלה צ"ז הנ"ל. עוד תמה במש"כ "דאפילו בישראל נפלים לאו נפש נינהו" דהרי ב"נ נהרג על העוברין וליכא מידי וכו' "א"כ בע"כ גם לגבי ישראל דין שופך דם שייך בו עכ"פ אעפ"י שאינו נהרג". ומשוי"כ השיא כונתו שהמדובר רק על התעסקות הפלה לפני מ' יום של יצירת הולד שאז אינו אלא כמיה בעלמא, "ומה שאמר דאפילו בישראל לאו נפש נינהו, היינו מצד המצב כמו שהוא, שהרי אימעיט מקרא דמכה נפש שא"ח על הריגתו וכו', עכ"ל.

ברם, אחר בקשת המחילה, הדברים רחוקים מדרכי האמת, שכן לא המהרי"ט, ואף לא הרשב"א בעדותו על הרמב"ן שהמהרי"ט מסתייע מהם, הזכירו, ואפילו לא ברמז רמזא, שהמדובר רק בהפלה בכה"ג. ודבריו סתמם כפירושם בכל מיני הפלות. וכן כל הוכחותיו שמביא לגבי ישראל שלא נפש ניהו הם בכל עובר. ואילו כל ספיקו היה רק לענין לפני מי יום, ואילו לאחר מי יום היה פשיטא ליה שאסור להפיל ולד העכו"ם שדין נפש עליו, אי"כ כל ראיות אלו אינן כלום, שהרי עכ"פ עובר נכרי אסור להתעסק בהפלתו כמו בעובר ישראל, אי"כ מנין לנו החילוק, שלפני מי יום רק בשל ישראל אסור ולא בשל עכו"ם.

ודברי המהרי"ט פשוטים וברורים ואין בהם שום סתירה למה שאסר בתשובה צ"ז הסיוע להפלת העובר בעכו"ם מצד לפני, כי הרי שפתיו ברור מיללו שהמדובר בתשובה זו בהפלה לצורך רפואת האם, ובזה אין על הנכריה שום איסור. לא מיבעי אס המדובר בחשש סכנה, שהעובר מסכן האם, אלא אפילו אם אין כאן אלא חולי גרידא, נראה שהנכריה מותרת בהריגתו בכדי להציל עצמה, וכמו שיתבאר.

הנה הרמב"ם הסביר כנ"ל הא דמותר לחתוך העובר בישראלית משום שהוא כרודף, ודין רודף ס"ל לרמב"ם שישנו גם בב"י, כמבואר בדבריו פ"ט ממלכים ה"ד. אי"כ פשוט לדעתו שכשם שמותר בעובר ישראל לחתכו כדי להציל האם, כן מותר בעובר נכרי להצלתה. אכן בתוס' סנהדרין (נ"ט ד"ה ליכא) כתבו בסוף דבריהם בנוסח ספק: ואפשר דאפילו בעכו"ם שרי. אך נראה לבאר מסיקם שהוא רק אם עכו"ם אחר שאינו בסכנה מותר לחתוך העובר, אבל היולדת עצמה ודאי מותר לה להציל עצמה בהמתתו, כי כשם שמצד הסברה אמרינן בשפ"ד יהרג ואל יעבור משום מאי חזית וכו', כאן שהולד מסכן אותה, קיימת סברה הפוכה מאי חזית להעדיף חייו הוא על חייה, ובדומה למש"כ התוס' סנהדרין (ע"ד:) לענין שאומרים לו שיניח עצמו לזרקו על התינוק. ועוד שבזה אפשר ללמוד מבא במחתרת שהבעלים מותר להם להרגו אעפ"י שלבעלים מסתבר שאי"ז אלא רשות, שהרי כל עיקר לא בא אלא מחמת ממון, אלא שאמרו בזה חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו וכו', אבל הרי ביד הבעלים מ"מ לא להעמיד עצמו, ואז לא יהרגו, אלא שאין הוא חייב לעשות זאת, אי"כ אינו אלא רשות (וע"ע) תוס' סני ע"ג ד"ה אף). אי"כ זה הרי אפשר ללמוד גם לענין ב"נ דרך היכא דהוי בישראל מצוה הוא שאין ללמוד מישראל לגבי ב"נ וכדכתבו שם בתוס' נ"ט הנ"ל. וכל עיקר ספיקם של התוס' הוא לגבי עכו"ם אחר, כי י"ל שדין רודף שהיא מצוה על כל אדם להציל לא ניתנה אלא לישראל, ואין העכו"ם מצווה על לא תעמוד על דם רעך, וממילא י"ל שלגבי ה"ז שפ"ד ואסור. ולא ס"ל כפשיטתו של הרמב"ם הנ"ל שרודף הותר להרגו בכל אדם. (אגב, גם ברמב"ם עצמו לא מבואר בהדיא שהמדובר בכל אדם, ויתכן גם לפרשו במי שהוא עצמו הנרדף, ויש להתפלפל בדבריו ואכ"מ).

אי"כ אם המדובר במהרי"ט בספק סכנה, פשוט שאין כל קושיא מלפני, כי היא הנכריה, כי היא ודאי מותרת. אך באמת נראה יותר שאין כאן חשש סכנת מיתה אצל האם, שלא הזכיר אלא לצורך הנכריה ולרפואתה, שמשמע שהמדובר על חולי בעלמא. ועוד שאי"כ לא היה גם מקום לספק אם הישראל מותר בכה"ג, עפ"י הרמב"ם הנ"ל שהעובר הוא כרודף, וברודף מותר להרגו גם ע"י ב"נ אחר, מכש"כ ע"י ישראל. ואפילו לתוס' שנסתפקו כנ"ל, יש גם כן מקום להתיר מספיקא. ובכל אופן היה לו למהרי"ט להביא דעת הרמב"ם והתוס' בנידון. ע"כ מסתבר יותר שהמדובר על הצלתה מחולי בעלמא, ומ"מ נראה שלה עצמה מותר להרגו. וזה עפ"י שכתבו התוס' בסנהדרין (ע"ד: ד"ה ב"נ) שביארו הבעיא בגמרא שם אם ב"נ נצטוו על קדושה, אעפ"י שהכתוב וחי בהם לא נאמר אלא לישראל, דשמא כל עיקר א"צ הכתוב להתיר בישראל רק משום דה"א ללמוד מג' עבירות שבהם אמרה תורה יהרג ואל יעבור. וע"כ בב"נ מותר. וביאור דבריהם ד"ל, דכל שעושה זאת לא מרצונו הטוב אלא בכדי להציל עצמו, הרי הוא בגדר אונס שאי"ח. והבעיא איפשטא לקולא לחד לישנא בתוס' שם, וכ"כ שנוקט הרמב"ם (פ"י ממלכים ה"ב). וגם לאידך לישנא בתוס' שלא איפשטא נמי יש לנקוט לקולא מספק. וכיון שכל עיקר הפטור הוא מצד שזה אונס, הרי אין נפ"מ מה טיבו של האונס, וגם אונס חולי אונס הוא. ואעפ"י שלענין שפ"ד יש גם סברה דמאי חזית שזה שייך גם לגבי ב"נ (מל"מ שם) מ"מ י"ל שאין זה אלא בשפ"ד ממש משא"כ הריגת העובר שאמנם ב"נ נהרג עליו, אבל זהו מכח ריבוי מיוחד של שופך דם האדם באדם, ודומיא שגם נהרג על הגזל, ומ"מ סברת מאי חזית ל"ש בזה. ע"כ היא עצמה אין עליה איסור בכה"ג כיון שעושה זאת להציל עצמה היא בבחינת אנוסה. וכל עיקר ספיקו של המהרי"ט אינו אלא על פעולת הישראל מצד עצמה, שאם יש תורת נפש ומכח זה היא שאסורה הריגת העובר בישראל, גם בשל עכו"ם אסור, כמו שאסור להרוג עכו"ם בר קיימא. ובזה הוכיח שאין בעובר משום לתא דהריגת נפש גם בישראל ואי"ז אלא מגדרי איסור חבלה וכנ"ל, שממילא בשל עכו"ם אין איסור כלל. ולק"מ משה"ק בקונטרס הנ"ל, כיון שבב"נ הוא אסור משום אביזרייהו דשפ"ד, האידך יתכן שבישראל אין איסור זה, הרי ליכא מידי וכו', שהרי גם בישראל איסורא עכ"פ מיהא איכא ובזה סגי (עי' חולין ל"ג תוד"ה אחד).

וצריך לציין שבתשובה זו (צ"ט) חזר בו המהרי"ט ממה שנסתפק לעיל שם בתשובה צ"ז, שם רצה לתלות השאלה אי עובר עכו"ם דין נפש עליו לענין שגם ישראל אסור להרגו, במחלוקת הבה"ג עם הרמב"ן, שלבה"ג כיון שבעובר ישראל מחללין עליו את השבת "בדידהו מיהת איסורא איכא". והיינו שמכוח הראיות שהביא בתשובה צ"ט הכריע שזה ודאי לא יתכן. ואי"כ, או שמכוח ראיות אלה עלינו להכריע שלא כהבה"ג. אך מה שמסתבר יותר, כמש"כ לעיל באריכות, שגם לדעת הבה"ג אין זה מטעם שיש עליו תורת נפש, כ"א מצד חלל עליו שבת אחת וכו', שיש ע"ז ריבוי מיוחד של ושמרו וכו'. ועיי"ש בראש דבריו שבתשוי צ"ז, שכ' בדברי התוס' שבישראל נמי יש איסור בנפלים "דהא דאסור מדין חבלה הוא" והוא כדברינו.

ובדברינו אלה יתיישב גם מה שהשו"ע (או"ח סי' ש"ל ס"ז) פוסק כדעת הרמב"ן, כפי שמסביר שם המג"א שהו"ל בדברינו. וקשה לכאורה איך הכריע נגד הבה"ג, הרי בספק נפשות קיי"ל דאזלינן אחר המקל - ספק נפשות להקל (עי' רא"ש פ"ב דיומא סי' י"ג). אלא משום שגם לדעת הבה"ג אין כאן שאלת ספק נפשות, שעובר לאו נפש הוא כלל, והספק מצד כדי שישמור וכו' אינו אלא כמו כל ספק דעלמא, שבסי' איסורא יש ללכת לחומרא.

ועפ"י כל האמור לעיל נראה לבאר בע"ה דברי התוס' נדה מ"ד (ד"ה איהו) שהתקשו בהם האחרונים והובאו בקונטרסו של הגר"י אונטרמן הני"ל, וז"ל: (לאחר שנסתפקו אם יש הבדל בין מתה האם ללא מתה) וא"ת את"ל דמותר להרגו בבטן אפילו מתה אמו, ולא הוי כמונח בקופסא אמאי מחללין עליה את השבת וכו' וי"ל דמ"מ משום פקו"נ מחללין עליו את השבת אע"ג דמותר להרגו דהא גוסס בידי אדם ההורגו פטור כדאמר פ' הנשרפין דרוב גוססין למיתה ומחללין עליו את השבת כדאמר בפ"ב דיומא דאין מהלכין בפקו"נ אחר הרוב.

ודבריהם מוקשים: במ"ש שמותר להרגו העיר הגר"י יעבץ שהוא לאו דוקא, כי מי התיר להרוג העובר. ומהרצ"ח העיר בתירוצם מ"יד המלך" דמה שציינו שמחללין שבת על הגוסס משום דלא אזלינן בפקו"נ אחה"ר, בגמרא לא נזכר מזה כלל, ואדרבא תמוה למה לא ביארו דברי שמואל אהאי גוונא. ועוד למה הוצרכו להביא ממרחק לחמם, הרי בגמרא יומא שם מבואר דעבור חיי שעה מחללין. והנה הא דלא ביארו דברי שמואל בה"ג נראה בפשוטו כי מ"י שהביא מימרא דשמואל אמתני' נראה שהמדובר בגוונא דמתני' שהספק הוא מצד המפולת, אכן אידך הוה הערות חזקות לכאורה. והנראה במ"ש "שמותר להרגו" היינו בדומיא דחיתוך העובר דמיירו ביה שם דהיינו להצלת האם, ובזה הוא שדנו אי בכה"ג שמתה האם נמי יהא מותר להרגו לשט הצלת אדם, וכגון שכופין אותו להרוג עובר זה וכל כיו"ב, דאי נימא שהוא כילוד הרי אסור להציל עצמו בנפשו של הולד. ורצו להוכיח ממה שמחללין עליו בפה"ג את השבת, דש"מ שהוא כילוד ממש, והיינו כסברת הרמב"ן, ודחו ד"ל כסברת הבה"ג דדין פקו"נ ישנו גם בעובר שאין עליו תורת נפש. והביאו לזה ראיה מגוסס בידי אדם שההורגו פטור (ומ"ש שהמעמץ ה"ז שופך דמים בגוסס בידי שמים מיירי שלא נעשה בו מעשה וכל ההורגו חייב, כמבואר בסנהדרין שם), שמ"מ מחללין שבת עבורו. והביאו מגוסס ולא הביאו מכל טריפה, כי שם הוא משום חיי שעה, והיינו כי לגבי וחי בהם גם חיי שעה מיקרו חיים ומזה לא היה שום ראיה לנידון שכיון שאינו כילוד אין עליו עדיין שם אדם ואינו כלול בוחי בהם. והא שהוכיחו מגוסס, נראה דס"ל דבגוסס לפ"מ שהוא נטול כל חושיו ר"ל, אי לאו מצד דחיישין למיעוט דחוזרים ומבריאם, אם לגמרי, ואם לחיי שעה עכ"פ, אין בו גם הגדר של חיי שעה, שזה אמור כשעכ"פ בשעה זו הוא חושב ומרגיש, וכדהסביר שם המאירי הנימוק דחיישין גם לחיי שעה מצד שיכול להרהר תשובה בלבו. א"כ הא דמותר לחלל השבת עבור גוסס מעין זה, הוא מצד דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב. ויש דין פקו"נ גם בגוסס כה"ג הרי מוכח בסוגית הגמרא דיומא שבודקין אם יש בו נשימה, וכל שיש בו נשימה אעפ"י שנראה גוסס מ"מ מפקחין עליו, והיינו מצד המיעוט. ומזה הוא שהוכיחו התוס' דאעפ"י שאין עליו דין נפש, דלכה"ת כולה הרי אזלינן בת"ר, מ"מ לענין פקו"נ ריבתה תורה, ש"מ דפקו"נ לא תלוי בדין נפש, וה"נ י"ל גם בעובר אף שאין עליו דין נפש מ"מ מצד שישמור שבתות הרבה מותר פקו"נ בדחיית איסורים.

ובמש"כ יבואר מה שפסק הרמ"א (יו"ד סי' של"ט, ומקורו בקדמונים) שאם יש דברים בסמוך לגוסס המעכבים יציאת הנפש מותר להסירם משם. ואם נאמר שמושג חיי שעה שייך גם בכה"ג של גוסס תקשי אמאי זה מותר, הרי אדרבא מכוח פקו"נ עושים וחייבים לעשות אפילו מעשה בכדי להאריך חייו במה שאפשר. אלא שלפי הני"ל אין במושג חיי שעה אלא כשבשעה זו עכ"פ הוא חי ממש משא"כ בגוסס ל"ע שמחשבותיו טרופות ואי"ב אלא מקצת חיות, נהי שיש איסור להרגו כיון שהוא גוסס בידי שמים ולא נעשה בו מעשה, כל קירוב מיתתו הוי בכלל שפ"ד, מ"מ דין פקו"נ להאריך חייו ודאי אין לבר מגוונא שציינו התוס' שיש מיעוט שיכול עוד לחזור. משא"כ בהא דממירי ביה הרמ"א שאין כאן אלא עיכוב ביציאת הנשמה, שאפסה כל תקוה, ואפילו בגדר מיעוט לא הוי, אין כאן גדר פקו"נ כלל, ואם אפשר להקל עליו (בלי מעשה) מותר לעשות זאת וכנ"ל.

ט.

מסקנא דמילתא: אין לעובר תורת נפש, ואיסור הריגתו הוא משום חבלה או בל תשחית. ואין זה שייך למחלוקת על פקו"נ בגלל העובר, שגם לדעת הבה"ג הוא מצד ושמרו וכו', וע"כ במקום שבקימו כרוך צער של אחר, וכגון דהא דעינוי הדין דאם, אעפ"י שלא הוא הגורם, אבל מ"מ קיומו מפרע לאפשרות של סילוק הצער מותר להמיתו בגלל זה, שהרי שם רק מכה נזק הבעל הוא דאיתו עלה, אבל מצד העובר עצמו פריך פשיטא וכנ"ל מהמהרי"ט.

ויש להסתפק אם גם הצער של העובר עצמו לכשילוד, ובנידון דשאלתנו, שבהיותו בע"מ גדול ל"ע שכל חייו יהיו שרשרת ארוכה של סבל וצער, האם גם בזה מותרת הריגתו, כשם שהיא מותרת לסילוק צערם וסבלם של אחרים, וכמו בהא דעינוי הדין. ד"ל דשאני צער אחרים, שאין עליהם חובה להצטער בגרסתו. משא"כ צער עצמו, הרי לעומת זה זוכה בקיום המצוות ובשמירת שבתות הרבה וזוכה ע"י לחיי עולם.

אכן הרי הבאנו לעיל מהא דר"ח ב"ח, וכן מהא דהפ"ד בענין שאול המלך, שאעפ"י שהאדם עצמו אסור לו לחבול בעצמו גם כשיסוריו גדולים, וחייב לקבל זאת באהבה, אחרים מצווים להצילם ע"י קירוב מיתתם (בגוונא שאין שם חיוב של רציתו וכנ"ל), וזהו מגדר ואהבת וכו', ואעפ"י שנראה שעוד לא היו גוססים, והיה שם עדיין מושג חיי שעה, מ"מ כיון שזה כרוך ביסורים עצומים קירוב מיתתם עדיף. והנה הסברא של כדי שישמור שבתות הרבה ודאי מסתבר, שהוא לאו דוקא, שא"כ יוצא שלמאן דדריש מזה דין פקו"נ אין לו פקו"נ של חיי שעה. אלא שכוונת הדברים, כל שחילול השבת הוא במטרה שע"י יקיימו התורה אין ע"י שם חילול שבת כלל, וביטולה זהו קיומה. ואין כאן חשבון של רב ומעט, וז"פ וברור. וא"כ בהא דר"ח ב"ח שהיתה מחשבתו זכה וצלולה כפי שרואים מכל דברות הקודש שלו מע"ג המדורה, וודאי שייך בה"ג, יפה שעה אחת בעוה"ז וכו', ומ"מ מצוה גדולה קיים הקלצטונירי שזכה ע"י לחיי עוה"ב בקירוב מיתתו, הרי לנו מזה שבמקום יסורים לא נאמר הכלל, כדי שישמור שבתות הרבה. ומכאן שגם לגבי העובר כיון שילוד בע"מ גדול ר"ל, יש מצוה להצילו מזה, ולא נאמרה החשיבות של שמירת שבתות הרבה אלא במקום שאין זה כרוך בצער מרובה.

ויש להוסיף ע"ז שראוי להתחשב גם עם צער ההורים שיראו פרי בטנם מתייסר ביסורים וחיי אינם חיים, שלא גרע מהא דעינוי הדין וניוויל האם שלאחר מיתה, שגם מטעם זה הותרה הריגת העובר. וכאן עדיפא מהתם, ששם אין

הוא הגורם לניוול, אלא היא עצמה במה שנתחייבה מיתה הביאה עליה כל הרעה הזאת, משא"כ כאן הרי כל הצער שלהם הוא על ידו, אם אמנם גם הוא לא אשם בזה, ומ"מ הרי על ידו הוא, והרי בכיוצא בזה, כשמקשה לילד, הרמב"ם מחשיבו כרודף, והוא מטעם הנ"ל, אי"כ ודאי שהוא מותר.

ובגונא שהרוב שילד חסר דעה ל"ע, אם כי בזה מחמת צער ידיה אולי לא שייך כי אין שוטה נפגע (שבת י"ג:), מ"מ הן בכה"ג עיקר הנימוק של כדי שישמור וכו' לא קיים. ואם אמנם בכל פקו"נ לא קפדינן אהא, היינו מפני שנלמד מקרא דוחי בהם שההקפדה היא על עיקר החיות מצד עצמה, בעובר הרי לא מכח וחי בהם הוא אלא רק מצד כדי שישמור הוא דאיתנן עלה, גם לפי הבה"ג וכנ"ל ממילא באופן שממילא לא יוכל לקיים מצוות, טעם זה אינו קיים כלל. וגם כאן יש להוסיף צער ההורים ובני המשפחה, שבה במדה שהוא עצמו אינו מרגיש, באותה מדה ופי כמה יותר מזה, גדול צערם של הקרובים. מכל זה נראה שתהא מותרת ההפלה במקרים אלה ר"ל, כל שלדעת הרופאים המומחים רוב הולדות הם בעלי מומים גדולים או חסרי דעה, ה' ישמרנו.

וכתבתי כ"ז כפי הנלענ"ד להלכה, ולמעשה צריך לשמוע חות דעת הגדולים.

סימן לג: חיתון במקרה של מחלה מסוכנת במשפחות

נשאלתי על מי שיש במשפחתו שני חולים במחלה מסוכנת ל"ע ובאים לשדך לו אשה, שגם במשפחתה יש שני חולים במחלה זו, האם מותר לו להשתדך עמה?
וזה הנלענ"ד:

א.

בשו"ע (אהע"ז סי' ב', ז'): לא ישא אדם אשה ממשפחת מצורעים וכו' והוא שהוחזק ג' פעמים. והוא מלשון הרמב"ם עפ"י מימרא דרבא יבמות ס"ד: והובא גם ברי"ף שם שמסיק בזה: אבל בתרי זמני **אקראי** בעלמא הוא, עכ"ל. הרי לכאורה בפשיטות בניד"ד כיון שבכל צד אין אלא תרי זימני, תלינן זאת באקראי בעלמא, וממילא פשוט שגם בהנשואם זל"ז אין מקום לצרף מקרי החולי שבשתי המשפחות להדדי, כיון שכל אחד אנו תולים במקרה, הרי אין לזה משמעות כל אחד בפני עצמו, וממילא אין גם מקום לצירוף.

אכן בבאר היטב שם כבר העיר ממה שנפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רס"ג, ג') שגם באחיות (ולא רק באשה עצמה) **בתרי** זימני הוי חזקה, אי"כ למה צריך כאן ג' זימני בדוקא. ובפתי"ש שם מביא לחלק בין שהוחזקה **היא** להוחזק **במשפחה** ובהא הוא שאמרו כאן דבעינן ג' זימני דוקא. והוא עפ"י שחילק כן בנמוק"י. ואחיות הוי כאילו הוחזקה **היא** עצמה, ע"כ גם בתרי זימני הוי חזקה. שוב הביא שם שברשב"א מבואר שלרבא גם באחיות אין זה מתחזק אלא בג' זימני. וצ"ל שהשו"ע שפסק במילה ששתי אחיות מחזקות ס"ל בע"כ דהנמוק"י בדוקא נקט משפחה ומחלק בין אחיות לשאר המשפחה, והכא דלא ישא ממשפחת מצורעין וכו' המדובר על משפחה בדוקא, ולא על אחיות ואחים, שזהו כמו היא עצמה. כן צ"ל לכאורה. ופוסק שלא כרשב"א ולחומרא.

והנה נראה פשוט דכשם שאחיות מחזקות בתרי זימני ה"ה אם ואחות (או אח, בכל מיני מחלות חוץ ממחלות דם, עיי"ש בשו"ע), שהרי הא דאחיות מחזקות אין זה אלא מפני שאנו תולים זאת **בירושה**, וא"כ אם חזינן הריעותא באם, ודאי שיש לתלות זאת בתורשה, ולא שנא שתי אחיות מאם ואחות, דמיחשב נמי כתרי זימני שנקטינן דהוי חזקה לאיסור. וא"כ בניד"ד אם החולים במחלה הוי אחד ההורים ואח או אחות הוי חזקה בתרי זימני, וגם בלי צירוף אסור.

אכן אם בשני הצדדים הוי המצב כך, לכאורה היה מקום לומר דנמצא קלקולם תיקונם, דכיון שגם אצל החתן הוי חזקה דתרי זימני, אי"כ י"ל דשוב אין עליו איסור לקחת אשה שיש בה חזקה זו, כי גם אם יקח ממשפחת בריאים עכ"פ יש בזה חזקה של חולי מצדו (וצ"ע אם בכה"ג מותר לה לאשה להנשא לו כשאין אצלה חולי, דבלשון הגמרא והשו"ע לא נזכר האיסור אלא על **האיש**, אך לכאורה אין מקום לחלק מאחר שזו מחלה מסוכנת. אך אפ"ל כיון שהוא מצוה על פו"ר אין לו להמנע גם בשיש חשש חולי, ומכיון שאין עליו איסור שוב גם עליה אין איסור. משא"כ במקרה של מחלה מצד האשה הרי אין עליה מצוה להנשא כלל כיון שאינה מצווה, ואכתי צ"ע). וע"כ גם ממשפחת חולים מותר. אך אין זה נכון, חדא שאף שאתחזיק אצל הבעל מ"מ **אין זה ודאי** שיוליד בעלי חולי, דשמא יהיו דומים לאחרים במשפחה שאין להם חולי זה, ולא אמרו אלא שלא ישא ממשפחת נכפין וכו' מצד **חשש**, אבל לא שיש כאן ודאות, דספק סכנה נמי אסור. וא"כ כשנושא זה אשה שגם במשפחתה יש מהלה זו שנתחזקה, הרי הוא **מגדיל** החשש על הילדים פי שנים, ומה"י לומר שזה איננו בכל האיסור. ותו, דמאי דנקטינן לענין מילה וכן הכא בנישואין דבתרי זימני הוי חזקה, ואילו בשור המועד הרי לכו"ע אינו נעשה מועד אלא בשלש נגיחות, כמבואר בתורה, ובחז"ל ואין חולק בזה כמש"כ התוס' בסוגין, הרי זה כהסבר הנמוק"י וז"ל: משום דהא מילתא דספיקא היא, אי הוי חזקה בתרי זימני או לא, הלכך גבי נישואין דסכנתא אזלינן לחומרא וה"ה למילה וכו' אבל וסתות דרבנן נינהו אזלינן לקולא, וכן גבי שור המועד שאין מוציאין ממון מהזקתו אלא בדבר ברור, ולפיכך אזלינן לקולא, עכ"ל. וביאור דבריו צ"ל, דאין הפירוש **שלרבנן** נסתפק אי לחזקה בעי תלתא זימני או דסגי בשנים, שהרי שור המועד הוא מדין **תורה**, ומי איכא ספיקא כלפי שמיא, אלא הכונה דאין ע"ז קביעות מוחלטת, יש שזה מתחזק בתרי זימני ויש שאינו מתחזק אלא בתלתא. **ועל כל מקרה לחוד** הרי הדבר בספק אי איתחזיק בתרי זימני או לא. וע"כ במועד שזה ספק ממונא אזלינן לקולא מעיקר דין התורה, וממילא אי איתחזיק במשפחת הבעל תרי זימני, אין להתיר לו לישא אשה שאצלה ג"כ איתחזיק בתרי זימני (ומכש"כ אי אצלה איתחזיק בתלתא זימני) מצד שבין כך הרי איתחזיק אצלו, דהרי באמת לא מתחזיק בתרי זימני אלא מספק, וא"כ הרי יתכן שבמשפחתו באמת עדיין